

武蔵野大学学術機関リポジトリ Musashino University Academic Institutional Repository

竺道生の大頓悟説の特徴について

著者	遠藤 祐介
雑誌名	武蔵野大学仏教文化研究所紀要
号	30
ページ	23-38
発行年	2014-03
URL	http://id.nii.ac.jp/1419/00000326/

竺道生の大頓悟説の特徴について

Characteristics of the Theory of Great Sudden Enlightenment
by Zhudaosheng

遠 藤 祐 介

ENDO Yusuke

〈キーワード〉 肇論疏、十住・十地、華嚴經系經典、妙法蓮花經疏

はじめに

羅什の中国到来を中国仏教史における重要な画期とすることは、多くの先学が認めるところである¹。羅什の到来が中国仏教に与えた重大な意義として、特に二つの点が注目される。その第一は經典や論書を多数翻訳し、新たな教学の進展を促すテキストを中国にもたらしたことであり、第二は羅什門下の僧侶たちが中国仏教における教学の基礎を築き、後世に多大な影響を与えたことである。

羅什の考察を進めた鎌田茂雄氏は、上記二つの特徴に重点を置いて研究されている。第一の点については、『般若經』、『法華經』、『維摩經』、『金剛般若經』、『阿弥陀經』、『大智度論』、『成実論』、『中論』、『十二門論』、『百論』など羅什訳の論書を列挙し、その翻訳年代を整理して、翻訳の経緯などを明らかにしている²。第二の点については、「般若思想の理解者」としての僧肇、頓悟説と一闡提成仏説を説いた竺道生、「教相判釈の原初形態」を示した僧叡、漸悟説の慧觀、成実学派の僧導らの名を挙げ、それぞれの事跡を研究しておられる³。

鎌田氏が整理したように、羅什門下の僧侶の事跡は様々あるが、本稿に

においては後世への影響の大きさを基準として、竺道生の大頓悟説を考察対象として抽出した。その理由は、僧肇はまだ格義仏教の色彩が濃厚であり、成実論の流行は六朝期に限定され、三論の流行は羅什門下の時代にまだ開花していないのに対し、竺道生の大頓悟説はこれが提唱された当時から重要視されて論争にもなり⁴、さらに唐代の南宗禅との関係性も指摘され⁵、中国仏教史における影響力が極めて大きいからである。

大頓悟説の特徴を考察するに際し、大頓悟説が成立する以前の頓悟説である小頓悟説の成立に遡って検討を始める。そして小頓悟説から大頓悟説へ進んだ経緯を確認し、更に竺道生の大頓悟説と『法華経』信仰⁶の関係についても考察することとしたい。

第一節 小頓悟説の成立 ― 竺道生以前の頓悟説 ―

東晋代になると中国で本格的に仏教が受容され始め、玄学との類似性が呼び水となって般若思想が流行した。中国の伝統的な無と有の議論に空が加味されたことは、中国思想史において仏教が本格的に参入する契機となった事象であり、思想面においては東晋初期に活躍した竺潜から支遁(支道林・支道琳)、道安、慧遠、僧肇にいたるまで、いずれも空の解明を重要課題としていた。

頓悟思想の起源はどこかという点竺道生が連想されがちであるが、正確には更に時代を遡ることになる。陳の慧達撰⁷と推定される『肇論疏』卷上、折詰漸では大頓悟と小頓悟という二種の頓悟説を紹介し、大頓悟を竺道生の説、小頓悟を支遁、道安、慧遠、僧肇らの説としている⁸。本節では先駆的な頓悟思想として小頓悟説に着目し、頓悟説の源流を整理しておきたい。

『肇論疏』によれば、小頓悟は次のように紹介される。

第二に小頓悟なる者あり。支道琳師云えらく、七地において始めて無生を見ると。弥天の釈道安師云えらく、大乘の初無漏慧を摩訶波若と称し即ち是れ七地なりと。遠師云えらく、二乗は未だ無有を得ず、始めて七地に於いて方に能く得るなりと。瑤法師云えらく、三界に諸結

あり、七地において初めて無生を得、一時に頓断するを菩薩見諦と為すと。肇法師は亦小頓悟義に同じなり。何となれば即ち二諦は是れ無二を用って体と為し、二諦は是れ筌にして、不二を之れ中と為せばなり。六地は以て有無に還り、無二の理に並ばず、心は未だ全一ならざるが故に未だ理を悟らざるなり。

(現代語訳)

第二に小頓悟という説がある。これについて支遁(支道琳)は、七地においてはじめて無生を見ると述べた。道安は、大乘の初無漏慧を摩訶波若と称し、これを七地とした。慧遠は、二乗は無有を得ていない、七地において無有を得るのだとした。璽法師は、三界は煩惱があり、七地においてはじめて無生を得て、七地で一気に頓断するのを菩薩見諦というのだと述べた。僧肇も小頓悟説の支持者だと言えよう。なぜかと言えば、二諦の体を無二と解し、二諦を手段とみなし、不二を本質である中だと考えているからである。六地は有無の分別があり、無二の理を明かしているとは言えない、心がまだ全一でないの、理を悟っていないのだというのが小頓悟説である。

支遁、道安、慧遠、僧肇の説は初地から六地までは相対的な有無の世界にとどまるもので、七地以降を相対性を離れた無生の境界とみなしている。竺道生の大頓悟については第二節で論ずるが、ここで簡単に触れておくと、悟りは唯一念にて大悟するもので段階を否定する説であり、悟りにも段階があるかのように説く小頓悟説とは異なっている。

『肇論疏』では、小頓悟説を支持する名僧たちは『大智度論』巻四九にある次の文章にとらわれたのだと説明している。

釈論卷四十九卷に云う、捨に二種有り、一は結を捨て施を行じ、二は結を捨て道を得る。此れ捨結を以て捨と為す。第二の捨結に与て因縁を作るも、七地に至らば乃ち能く結を捨つ。中代の名徳の小頓悟に執する者は此の文に執す。

これは『摩訶般若波羅蜜經』において慈悲喜捨の四無量心を説いている箇所を引用したもので、『大智度論』巻四九の原文には「一は財を捨て施

を行じ」、「此れ除慳を以て捨と為す」とあり、『肇論疏』の記述とやや違いがあるものの、七地において結を捨てることができるという最も重要な箇所は同文である⁹。

『大智度論』とは、般若經典の中で「小品」に分類される羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』の注釈書である。羅什は後秦の弘始三年（四〇一）に長安に到着し、弘始七年（四〇五）に『大智度論』の訳出を終えたため、支遁、道安、慧遠、僧肇のうち、慧遠（四一六没）と僧肇（四一四没）は『摩訶般若波羅蜜經』および『大智度論』の影響を受けている。それゆえ、『肇論疏』の説明が正鵠を射ているとすれば、これが小頓悟説の起源ということになる。

しかし仮に『大智度論』巻四九の文を根拠とする『肇論疏』の説明が正しいとしても、支遁（三六六没）と道安（三八五没）は『大智度論』訳出の完成以前に没しているため、さらに別の起源を探す必要がある。『肇論疏』の記事から推定すると、支遁や道安は当時盛行していた般若思想を基礎として小頓悟説を創出したと考えるのが自然であろう。この考えに沿って推定すると、第一に般若經典のみに触発されて小頓悟説を提唱したという可能性と、第二に般若經典を基礎として、他の經典も援用して小頓悟説を打ち出した可能性が考えられる。最初に第一の可能性から検証を始めたい。

般若經典類において、十住や十地という階位はどのように説かれているのだろうか。三枝充恵氏は「般若經の成立」¹⁰という論考において、山田龍城氏の研究¹¹を参照して、小品系を増広して小品系が成立したことを明らかにしつつ、十地説に言及している。

これは「様式の差異」であり、増広を示すものであるが、もとより新しいアイデアの導入もあり、その代表ともいえるのが「十地」説である。「十地」が小品系に説かれていた「初發意、久發意、不退轉、仏陀」の四位を凌駕する新思想であること、およびその小品系諸本の「十地」のヴァリエーションの推移を、山田本はくわしく述べる。

十地説は小品に見える「新しいアイデア」であるため、支遁や道安が小品の般若經典だけでなく、小品系の般若經典を見ているかを確認せねば

ならない。

再び三枝充恵氏「般若經の成立」に整理される分類を参照すると、当時存在していた小品系般若經典は後漢の支婁迦讖訳『道行般若經』、呉の支謙訳『大明度無極經』、西晋の竺法護訳『摩訶般若波羅蜜鈔經』であり、小品系般若經典は西晋の竺法護訳『光讚般若波羅蜜經』（以下『光讚般若經』）、西晋の無羅叉訳『放光般若波羅蜜經』（以下『放光般若經』）である。

まず支遁が小品系般若經典を読んだことから確認したい。『高僧伝』巻四支遁伝には、支遁が読んだ經典として「道行之品」、「安般四禪諸經」、「維摩經」、「道行波若」という記述があるものの、小品系般若經典は確認できない。しかし『出三藏記集』巻八に「支道林作」つまり支遁撰のものとして『大小品対比要抄序』が収められている。この中で大小品の由来について、

夫れ大小品は本品より出づ。本品の文は六十万言有り。今天竺に遊ぶも未だ晋に^い適かず。

と述べられ¹²、小品は小品から増広されたという現在の研究成果とは異なるものの、文字数の多寡によって般若經典が分類されていたことが分かる。『大小品対比要抄序』では小品が『道行般若經』あるいは『大明度無極經』で、小品が『光讚般若經』あるいは『放光般若經』であるとは明示していないが、支遁が単純に分量で分類していたとすると、道行・大明度が小品で、光讚・放光が小品であると認識していた可能性が高い。

『大小品対比要抄序』に、「十住の妙階に登り、無生の徑路に趣く」とある。当時大流行した般若思想に基づいて生まれた十住・十地説に対する支遁の関心がここからうかがわれる。

道安については、『出三藏記集』巻七に道安撰『合放光光讚随略解序』が収録されており、彼が『放光般若經』と『光讚般若經』を読んでいたことは明らかである。

支遁と道安が『放光般若經』と『光讚般若經』を基礎にしたとすると、これらの經典のみに依拠することで小頓悟説が創出できるかについて確認

せねばならない。まず『光讃般若経』から検討を開始したい。

『光讃般若経』は「十住」という用語のみを用い、「十地」は用いない。そこで「七住」がポイントとなる記述を探してみたところ、『光讃般若経』巻七、十住品には第一住から第十住まで各階位の特徴を記しているだけで、第七住に特別な意味合いを与えていない。

『光讃般若経』にも不退転を意味する「阿惟越致^{あゆいおっち}」という概念は登場するが、『光讃般若経』巻十、蜜問品に¹³、

菩薩摩訶薩が般若波羅蜜を行ずるに、当に第一、第二、第三、第四、第五、第六、第七、第八、第九、第十菩薩に住さざるべし。初発意^よ従り阿惟越致に至るまで、亦住する所無し。

とあり、ここに言われる第一菩薩から第十菩薩が第一住から第十住に該当すると考えた場合、第七住を不退転の契機としては認めていない。『光讃般若経』にはこのように空思想の原則に忠実な記載は見つかるものの、修行の過程として第七住を特別扱いする要素は見られない。それゆえ『光讃般若経』に説かれる第七住の要素には、他の經典に見られる何らかの解釈を加えなければ小頓悟説は生じないであろう。

次に『放光般若経』における七住・七地の位置づけを確認したい。『放光般若経』巻四、治地品では「第一地住」、「二地」、「六住地」など階位の表記にばらつきがあるが、十の階位を説明している点では『光讃般若経』十住品に類似している。

『放光般若経』治地品でも「七住地」について特別扱いする記載はなく、大品系般若經典のみを根拠にして小頓悟説が生まれたとは言いがたい。『放光般若経』では「阿惟越致」という用語はしばしば目にするが、七住・七地とは関連付けていない。やはり『放光般若経』にも他の經典の要素が作用しないと小頓悟説は生まれないであろう。

それでは大品系般若經典に加えて、どの經典が援用されて小頓悟説の誕生につながったのであろうか。『光讃般若経』は西晋の竺法護訳で、『放光般若経』は西晋の無羅叉訳である。まずは、同じ訳者が訳出した經典とリンクさせて解釈した可能性から探ることとする。

竺法護と無羅叉の訳した經典の中で、七住、七地の特別な位置づけに言及したものがあるかを探してみると、無羅叉訳として現存する經典は『放光般若經』しか存在していないため、竺法護訳の經典から検索することとする。竺法護訳は、当時の仏教徒から信頼された代表的な經典であるので、竺法護訳を中心に検討することは妥当であると思われる。

竺法護訳とみられる經典の中で、十地や十住に言及する有力な經典として、華嚴經系の經典が挙げられる。これらの經典が、支遁や道安による小頓悟説創出に影響を与えた可能性について考察することにしたい。竺法護訳『漸備一切智德經』（『六十華嚴』十地品の異訳）¹⁴は、十地を説いているが、七地に悟りに至るための特別な位置づけを明確に与えているようには見えない。

竺法護訳とされる『菩薩十住行道品』では、菩薩に「十法住」という階位があるとし、卷一で「第七なる者は、阿惟越致菩薩法住と名づく」¹⁵としている。「阿惟越致」とは不退転の意であり、第七法住を悟りへの重要な転機であると位置づけている。ただし、『菩薩十住行道品』は『出三藏記集』では失訳經典として挙げられており、本当に竺法護訳の經典であるかという点で疑いが残るため¹⁶、これを以て竺法護訳の華嚴經系の經典の影響があったと断定することはできない。

現存していない經典であるが、竺法護訳『菩薩十住經』の存在が確認されている。これは『歷代三寶紀』などの記述から、『六十華嚴』十住品の異訳だと推定されている¹⁷。竺法護訳『菩薩十住經』の原文は確認できないが、『菩薩十住行道品』の存在や、東晋代の人物とされる祇多蜜訳『菩薩十住經』で七住を「阿惟越致菩薩法住」¹⁸としていることを参考にすれば、竺法護訳『菩薩十住經』が七住に特別な位置づけを与えている可能性もあり、支遁や道安がこれを参考にしたことも想定しうる。

支遁や道安が竺法護訳の華嚴經系經典以外の影響を受けた可能性については、『肇論疏』の中に、小頓悟論者が『十住論』にある「七地において方に断つべし」という文を論拠にしたと述べている点が手掛かりになりそうに見える。しかし『十住論』とは何であるかが特定できないため、これ

以上の考察を進めることはできない。

以上の内容をまとめると、支遁や道安は大品系般若經典だけでなく、七住・七地に特別な位置づけを与える内容を持つ他の經典を参照して小頓悟説を創出したことが想定される。支遁や道安の小頓悟説創出に決定的な影響を与えた經典を特定することはできないが、本節で考察してきたところ、現時点では竺法護訳の華嚴經系經典を参考にした可能性に着目することが最も妥当ではないかと思われる。

第二節 大頓悟説の成立 — 竺道生による新論 —

頓悟説と漸悟説は、いずれも絶対的な境地である悟りを目指すという目標を共有しているといえる。中国伝統思想では「無と有」や「形而上と形而下」という対概念を用いて絶対性を探究する動きがみられ、これと関連して東晋代になると仏教の空という概念が注目を集めて般若思想の流行につながった¹⁹。克服すべき課題とは「無と有」であり、この議論を仏教的に継承する形で大頓悟を提唱した竺道生の頃には、「二諦」という概念が導入され、定着し始めていた。

『高僧伝』卷七、竺道生伝に²⁰、

^{すなわ}
遇ち善不受報、頓悟成仏を立つ。又た二諦論、仏性当有論、法身無色論、仏無淨土論、応有縁論等を著す。旧説を籠罩し、妙にして淵旨を有す。

とあり、「二諦論」を著したという記事が見られる。『大般涅槃經集解』卷三七によると、竺道生は二諦について第一義諦と世諦という概念を用いていたものと見られる²¹。

前節で僧肇の小頓悟説を紹介した『肇論疏』卷上、折詰漸の箇所では二諦という用語を用いている。『肇論疏』の解説は南朝陳代の説明法であり、果たして文中にあるように僧肇が二諦という概念を用いて小頓悟説を思考したかは不明であるが、僧肇が頓悟によって二諦を乗り越えようとした問題意識を有していたという解説は誤っていないであろう。

二諦は十住、十地という階位とともに、頓悟を考えるうえで必ず検討す

べき概念である。竺道生の大頓悟説に賛意を表明した謝靈運の『弁宗論』をめぐる論争では「真と假」という用語を使い、二諦、第一義諦と世諦、真諦と俗諦という用語を使っていないが、「真と假」は二諦という概念が完全に定着する以前の用法と見ることもでき、実質的な内容は二諦に関する議論とかなり類似している。

竺道生の大頓悟説の最大の特徴は「唯一念」を重視する点にある。『肇論疏』巻上、折詰漸には²²、

此の義を用いる者は什師なり。注して云う。樹王成道を小乗は三十四心を持って成道すとなす。大乘の中においては唯一念のみにして確然大悟し、一切智を具すとするなり。

(現代語訳)

これは鳩摩羅什法師のお考えであった。次のような注釈を残している。釈尊の成道について、小乗は三十四心を持って成道したとしている。しかし大乘では、唯一念のみにて確然大悟し、一切智を具えたのだと説いている。

と記されている。冒頭にある「此の義を用いる者は什師なり」とは、羅什のどの文言をとらえて大頓悟の根拠に据えているかは判然としないが、類似する言葉は、『大乘大義章』巻中にある羅什の慧遠に対する答えの中から見出すことができる²³。

又三十四心、九無礙道、九解脫道は皆仏説に非ず。何を以ての故に。四阿含毘尼及び摩訶衍の中に此説無きが故なり。但阿毘曇なる者は是くの如き分別を作す。仏に此の説有りとする者の若きは、当に本末を求むべし。来難は之を以て遇と為す。所論を受けず。又三十四心、九無礙、九解脫道は人の議に通ずるを以ての故に、是を以て大智論の中には、説きて分別と為す。仏は二乗と異を為すのみ。諸摩訶衍經に説かく、仏は一念慧を以て、一切の煩惱の習を断つと。

(現代語訳)

また三十四心、九無礙道、九解脫道は皆仏説ではない。何故かという
と、四阿含經や律、大乘經典の中にもこの説がないからだ。ただアビ

ダルマの学者はこのように説いている。仏にこの説があるという者は、その本末次第をはっきりさせる必要がある。あなた（慧遠）のご質問（来難）はこのようなアビダルマの説に基づいているので、これを首肯することはできない。また三十四心、九無礙、九解脫道は世間の議論なので、『大智度論』の中では、仏と二乗は異なることを明らかにするために触れている程度だ。大乘經典では、仏は「一念慧」を以て、一切の煩惱の習を断つと説いている。

「三十四心、九無礙道、九解脫道」を説く小乗の方法は方便にすぎず、仏は「一念慧」こそ大事であると説かれたのだと羅什は慧遠に説明している。大頓悟説はこれを忠実に受け止め、実践に移しかえようとしたものとも言えよう。

『肇論疏』巻上、折詰漸に戻ると、ここでは大頓悟を次のように定義している²⁴。

第一に竺道生の大頓悟あり。云えらく。夫れ頓を称する者は理の不可分を明かす。悟の語は極を照らすに不二の悟を以てし、不分の理に符す。理の智慧は積して之れを頓悟と謂う。

小頓悟説と比べて、大頓悟説では「理の不可分」、「不二の悟」、「不分の理」という原則に一層忠実で、一切の分別を排除している点で顕著な特徴があると言えよう。

この特徴とともに着目すべきは、大頓悟説が悟りに至る方法論の多様性を容認していることである。大頓悟説を支持する謝靈運の『弁宗論』を考察した際に、謝靈運が仏教以外の教え、例えば中国伝統思想における聖人の思想も評価し、これによって悟りに至る「学聖」がいたと論じていることにも注目した²⁵。たとえ仏教に依拠しない「学聖」が存在しても、『高僧伝』巻七、慧嚴伝に²⁶、

范泰、謝靈運常に言う、六經の典文は本より済俗して治を為すに在り。必ず靈性の真奥を求めんとせば、豈に仏經を以て指南と為さずとするを得んや。

とあるように、謝靈運自身は仏教に立脚するのが最良であると考えていた

のである。大頓悟説に完全に従う場合、「唯一念」が問われることになる。概念を用いて「唯一念」自体を解釈できないが、その一方で「唯一念」は多様な方法論と矛盾しないという特徴を持ち、悟りと向き合う本人の主体性という形をとって現象世界に顕現するとも解される。謝靈運と竺道生は、主体的に大乘仏教を信仰すること、そして大頓悟説に従うことを是とする考えについて、論証不要の自明の理として認識しているように観察される。

竺道生の大頓悟説の根幹部分については以上の通りであるが、竺道生の場合、羅什訳『法華経』について『妙法蓮花経疏』（以下、『蓮花経疏』）という注釈書を著している。この中においては、竺道生の頓悟説と『法華経』が調和しているものと想定される。以下に竺道生が頓悟説と『法華経』をどのように調和させて理解したのかを考察することとしたい。

以前、羅什門下の思想展開を考察した際に論じたように、『法華経』流行の原因に、『法華経』には『般若経』に不足しがちな形而下に関わる諸問題の解釈を補足する役割があることが挙げられる²⁷。絶対の境地を段階無しに把握しようとする大頓悟説を提唱した竺道生が、様々なストーリーを展開し豊富な形而下関連の解釈を提示する『法華経』に着目したことは、一見したところ矛盾があるようにも見える。しかし先ほど謝靈運の立場に触れた際に述べたが、大頓悟説は本人の主体性を否定したわけではなく、むしろそれが前提となって、本人が悟りと直に向き合おうというものである。それゆえ相対の世界に生きることを免れない人間は、悟れないうちは全くの凡夫と変わらないが、自己の主体性を唯一の通路として一たび悟りに入ると、そこには本来的に一切の過程や段階というものは存在しないということになる。

『蓮花経疏』では『法華経』序品の「序品」について、

夫れ言を興し語を立つるに必ず其れ漸有り。將に微言に命ぜんと欲す。と注釈し、

『法華経』方便品の「爾時世尊告舍利弗。汝已慇懃三請」について、

夫れ聖人は教えを設くるに、言には必ず漸有り。悟りも亦諧有りとす。

と注している²⁸。物事を区別する道具である言語を用いることで、絶対性を求めるという目標を語ることができても、相対性を打破することはできない。竺道生が頓悟説に立ちつつ『法華經』に着目したのは、仏説としての『法華經』に説かれる多様な方便が自己の主体性に適合するという確信を持ったからであろう。

ここで、竺道生が二諦に包含される相対性の克服を目標としていたことと、彼の『法華經』信仰を合わせて考えてみることにしよう。竺道生は第一義諦と世諦という用語を使っていたと見られるが、第一義諦と世諦はそれぞれ絶対的境地における真理と相対的世界における真理に相当する用語だと言えよう。『法華經』の「權實」の概念と対照すると、世諦が權で、第一義諦が實に該当すると考えて、竺道生は『法華經』を読みこんでいたのではなかろうか。

竺道生は『蓮花經疏』の中で階位についても言及している。小頓悟説では七住以上を不退転として悟りの始めとしているが、『蓮花經疏』では初住から七住までの階位と八住以上を区別している。『法華經』方便品の「除諸菩薩衆信力堅固者」のうち、信力堅固なる者についての注で、

八住以上のみ唯其れ能く測る。仏は當に一乗を説くべし。故に除と云うなり。

とし、それにすぐ続く箇所では「不退菩薩」に注して、

初住から七住に至るまで、豈不知と曰わんや。一乗を高美とし、人をして崇信せしめんと欲するが故に爾しか云うのみ。

としている。²⁹

同じく方便品の「欲令衆生開仏知見」についての注では、

行に就かば一悟なるも、便ち此の四義有り。

と述べ、初住から十住の階位を「初住～七住・八住・九住・十住」に四分割している³⁰。

それぞれについてまとめると、初住から七住までは「衆生に仏の知見を示さんと欲する」段階、八住は「觀仏三昧を得て、常樂にして仏慧を示し知見を悟る」段階、九住は「善慧つくを為り、深く仏の知見を悟る」段階、十

住は「金剛三昧を以て塵習を散壊し、^{うたた}転仏慧に入る」段階である。

竺道生の大頓悟説において、七住ではなく八住を質的な転換点としていることは小頓悟説と異なるものの、竺道生個人の主体性に立った立場では段階を認めており、思想構造としては比較的穏健な展開をしたもののようにも見える。それでも「一悟」を原則に据えて二諦の相対性を克服するという枠組みは、仏教の再解釈につながるものなので、確かに当時「新論」と言われただけの新しさがあると言えよう。

おわりに

東晋代において、玄学に説かれる「無と有」の議論から進んで、「無」の概念すら超克する「空」思想は知識人の強い関心を集め、仏教が中国知識人の思想に浸透する端緒を開いた。このように般若思想の流行を背景として、真理に直入するための仏教独自の理論、小頓悟説が提示された。そして東晋末期から南朝宋代にかけて活躍した竺道生によって、更に「理」に忠実な頓悟説、大頓悟説が提唱されることとなった。

本稿では大頓悟説に先行する小頓悟説の誕生から考察を始めたが、ここから見受けられることは、『般若経』以外の經典にも目配りがなされていたことである。般若思想が流行した時代においても、華嚴経系の經典にも関心が持たれるだけでなく、これをベースとして小頓悟説という新たな思想が創出されたと見られることは、六朝期における仏教思想が初期段階から広範な関心に基づいて展開されうること示す事例として見なすことができるであろう。

大頓悟説を提唱した竺道生の思想的特徴を見ると、「理」への徹底が志向されていた。またそれと同時に、竺道生の関心は絶対的な悟りにのみ向けられたのではなく、法華経信仰に見られるような具体的な世界観に対する関心も観察された。

唯一念を重視した大頓悟説を提唱した竺道生が法華経信仰を有し、初住から十住の階位を「初住～七住・八住・九住・十住」に四分割したことは、悟り以前に段階を認めることを否定していないことの表れと解され

る。大頓悟説とは「理」への徹底を強化しつつ、小頓悟説を再解釈したものであるという見方ができるかもしれない。

執筆者紹介

武蔵野大学准教授 仏教文化研究所研究員（専門）六朝仏教史

(Endnotes)

- 1 木村清孝『東アジア仏教思想の基礎構造』（春秋社、二〇〇一年）、一五頁に「中国仏教ないし東アジア仏教の性格は、羅什が訳出した経論とかれの一門の思想活動によってほぼ確定したとさえいえそうである。隋代に雄大な思想体系を作り上げる三論教学や天台教学も、間違いなくこの延長線上に位置づけられるのである。思うに、羅什はまさしく中国のみならず東アジアの仏教史を画する人物であり、前節で述べたごとく、おそらくかれの前後でそれを生育期と成熟期にわけることができるのである。」とあり、羅什の到来を中国仏教史における最も重要な画期と位置付けている。この他、鎌田茂雄『中国仏教史』第一巻（東京大学出版会、一九八二年）、七〇頁、七一頁では、「第一期 初期翻訳時代…仏教伝来より東晋道安まで。第二期 準備育成時代…鳩摩羅什より南北朝末まで。第三期 諸宗成立時代…隋唐時代。第四期 同化融合時代…宋代以後」という時代区分が提示され、羅什の到来を画期としている。さらに『中国仏教史』第一巻、六六頁から六八頁では先学の時代区分に言及し、高雄義堅氏は、第一期を羅什入関までの仏典翻訳時代、第二期を南北朝末までとし、常盤大定氏は第一期を前漢末から東晋道安までの伝訳時期、第二期を東晋羅什から南北朝末までと規定していることを紹介している。
- 2 鎌田茂雄『中国仏教史』第二巻（東京大学出版会、一九八三年）、第三章第三節「羅什の翻訳活動」。
- 3 鎌田茂雄『中国仏教史』第二巻、第三章第四節「鳩摩羅什の門下」を参照。竺道生と慧観については特に鎌田茂雄『中国仏教史』第四巻（東京大学出版会、一九九〇年）、第五章第一節「道生の頓悟説とその系譜」に詳しい。
- 4 拙稿「『弁宗論』論争について—頓悟説誕生後の初期段階—」（『蓮花寺佛教研究所紀要』四号、二〇一一年）を参照。
- 5 鎌田茂雄「道生の頓悟思想とその展開—華嚴思想との関連をめぐって—」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』二〇号、一九六二年）、四二頁から四三頁に、「中国の学者が、南宗禪の頓悟と、道生の頓悟とを、質的に同一視することは、この点から見

でもあやまりと云ってよいと思う。しからは、まったく禅宗は、道生の頓悟説と無関係であろうか。わたくしはそうではないと思う。何となれば、中唐以後の禅の文献のなかには、僧肇や道生の言葉が数多く引用されてくるからである。」とある。また伊藤隆寿「竺道生の思想と理の哲学」(『中国仏教の批判的研究』、大蔵出版、一九九二年)や瀧瀬尚純「荷澤神会の頓悟思想—竺道生との比較について—」(『宗学研究』四五号、二〇〇三年)など、竺道生と神会の思想を比較する研究もなされている。

- 6 ここで「信仰」という用語を用いたが、具体的には竺道生が『法華經』に説かれる思想と世界観を信じ、その理解に努めたことを指す。
- 7 中田源次郎「肇論及びその註疏に就いて」(『東方学報東京』六号、一九三六年)、板野長八「道生の頓悟説成立の事情」(『東方学報東京』七号、一九三六年)では『肇論疏』を陳の慧達撰と推定している。
- 8 卍統藏一五〇、四二五左上下。(『卍統藏經』は新文豊出版公司版を使用した。注では「卍統藏」という略称を用い、「略称・『卍統藏經』の巻数・版心に記される丁数・左右上下の位置」の順に表記する)
- 9 大正二五、四一一下。
- 10 平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教2 般若思想』(春秋社、一九八三年)、一〇四頁。
- 11 山田龍城『大乘仏教成立論序説』(平楽寺書店、一九五九年)。
- 12 大正五五、五六上。
- 13 大正八、二一一下。
- 14 木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』(春秋社、一九七七年)、七～九頁。
- 15 大正一〇、四五四下。
- 16 木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』、九頁。
- 17 木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』、九頁。
- 18 大正一〇、四五七中。
- 19 拙稿「鳩摩羅什門下の思想展開について—『易経』の力学—」(『蓮花寺佛教研究所紀要』三号、二〇一〇年)を参照。
- 20 大正五〇、三六六下。
- 21 大正三七、四八七上～中に、「道生曰く、惑者の皆惑う所を以て実と為すは、世諦と名づくるなり。世諦と云うと雖も、実は異を^と遠げず。故に是れ第一義なるのみ。第一義諦は終に^ひ変じて世諦と為らざるなり、と」とある。
- 22 卍統藏一五〇、四二五左下。
- 23 大正四五、一三一上。
- 24 卍統藏一五〇、四二五左～四二六右。
- 25 拙稿「『弁宗論』論争について—頓悟説誕生後の初期段階—」(『蓮花寺佛教研究所

竺道生の大頓悟説の特徴について

紀要』四号、二〇一一年)、一一四頁。

- 26 大正五〇、三六七下。
- 27 拙稿「鳩摩羅什門下の思想展開について—『易経』の力学—」を参照。
- 28 序品は卅統蔵一五〇、三九七右上、方便品は卅統蔵一五〇、四〇〇右上。
- 29 卅統蔵一五〇、三九九左下。
- 30 卅統蔵一五〇、四〇〇右下。

(武蔵野大学教養教育部)